27e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 29 20 JUILLET 1905

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Notes pour aider à l'étude du plain-chant

Note XXVIII

A PROPOS D'UNE BROCHURE DE M. A. FLEURY

M. A. Fleury a publié, d'abord dans les *Etudes*, puis en brochure, une étude intéressante [1] dont nous ne pensions d'abord donner qu'un compte rendu. Mais la question traitée est tellement à l'ordre du jour, la solution donnée par M. A. Fleury est tellement accentuée et, nous le reconnaissons avec plaisir, si avantageusement présentée, què nous croyons devoir lui consacrer une vraie réponse où, tout en lui accordant beaucoup, nous lui refuserons ce sans doute à quoi il tient le plus : la stricte régularité musicale du rythme grégorien.

En tête de sa brochure est inscrit ce titre général : *La Restauration grégorienne.* Comme cette restauration comprend divers éléments, il sera utile de rappeler tout d'abord ce qui se fait par ordre du Pape et par les soins de la Commission Vaticane, — savoir, la restitution aussi sûre que possible du texte musical des chants grégoriens, — et d'en bien distinguer ce qui reste encore à l'état de question discutée entre les amateurs de chant grégorien : l'interprétation de la notation grégorienne au point de vue du rythme. Il ne faut pas que les controverses qui persistent sur l'interprétation rythmique fassent naître des doutes au sujet de la restitution des anciennes mélodies.

Egalement, au sujet de l'interprétation rythmique de ces mélodies, il est nécessaire de préciser ce qui est définitivement acquis et ce qui reste à chercher ou à débattre.

Une fois la question réduite à sa juste extension, nous examinerons la thèse de M. Fleury et les arguments sur lesquels il s'appuie.

[1] LA RESTAURATION GRÉGORIENNE. *Les plus anciens manuscrits et les deux Ecoles grégoriennes,* par l'abbé A. Fleury. (Extrait des *Etudes*) — In-8° de 50 p. — Paris, Retaux.

Ce que nous en dirons fera comprendre le titre spécial donné à son étude : *Les plus anciens manuscrits et les deux Ecoles grégoriennes.*

I. — La restauration grégorienne du chant ecclésiastique comprend deux parties : l'une, fondamentale, savoir, la restitution du texte mélodique avec les groupements de notes tels que les présentent les manuscrits anciens ; l'autre, très importante et nécessaire pour que la première serve à nous rendre ces mélodies dans leur véritable exécution, c'est l'interprétation vraie de la notation.

De ces deux parties, la première est la seule que poursuive actuellement la Commission pour l'Edition Vaticane. Dût la seconde rester encore quelque temps incomplète et enveloppée de doutes, la première n'en sera pas moins une œuvre capitale : avant tout il nous faut la vraie version des mélodies grégoriennes, — et nous l'aurons, grâce au travail considérable précédemment accompli par les PP. Bénédictins de Solesmes et d'Appuldurcombe, au très grand nombre de manuscrits mis à contribution par eux pour établir d'après les lois de la plus intelligente critique le texte authentique que reproduira l'Edition Vaticane, et au soin minutieux avec lequel la Commission Vaticane contrôle le travail de préparation. Cette partie de l'œuvre s'exécute donc dans les meilleures conditions et nous sommes assurés d'avoir déjà le bon texte du chant.

Quant à l'interprétation rythmique de cette notation, nous ne sommes pas dépourvus de toute règle certaine. Par la notation elle-même et par le témoignage des écrivains les plus anciens, nous savons d'une manière incontestable que les pièces grégoriennes sont composées de phrases ; les phrases, de membres de phrase ou distinctions ; les distinctions, de mots mélodiques ; et les mots mélodiques, de syllabes mélodiques. Nous savons aussi, et ce point n'est plus contesté, que le procédé *rythmique* par lequel ressortent ces divisions diversement importantes, c'est l'allongement des dernières notes de ces divisions diverses : allongement à peine sensible pour la syl-

labe, plus sensible pour le mot, plus marqué encore pour la distinction et la phrase. Cette clef de l'interprétation est de toute première importance ; à la rigueur elle pourrait suffire avec le goût pour arriver à une exécution très satisfaisante et même fort bonne du chant ecclésiastique. Peut-être même finira-t-on par s'en contenter, quand les controverses sur le rythme auront réduit en fumée les systèmes qui se disputent la préférence sur les détails du rythme grégorien. Quoi qu'il en soit, ce n'est point sur cette règle générale d'interprétation que roule la thèse de M. A. Fleury, mais sur la question de savoir si les notes-neumes ont des valeurs propres, « *relatives et proportionnelles*, bases d'un retour régulier de temps forts et de temps faibles (thésis et arsis), retour qui constitue l'assise d'un rythme musical » ; — ou s'il faut admettre que « les neumes, par elles-mêmes, ne déterminent pas la durée relative des sons ; que tout le rythme consiste dans la distinction des membres et dans des accents ou *ictus*, avec ou sans une certaine disposition d'arsis et de thésis qui donneraient quelque peu l'illusion du rythme musical. » (Fleury, p. 9).

II. — Ceux qui tiennent pour la seconde solution forment, d'après lui, l'école dite du *Rythme oratoire ;* ceux qui soutiennent la première, celle du *Rythme musical*. (Ibid.).

On peut se demander si cette classification est bien adéquate. Dans une division bien conçue, chaque membre doit inclure tout et n'inclure que ce qui appartient à la classe qu'il représente. Or les partisans du rythme musical n'excluent pas les principales données du rythme oratoire ; ils ne rejettent pas les divisions et subdivisions mélodiques ; dans leur interprétation, ils les rendent sensibles par des allongements ou des silences : le rythme musical n'exclut donc pas le rythme oratoire. Par contre, on peut repousser le rythme musical et admettre pourtant des durées relatives et proportionnelles dont l'observation vienne en aide au rythme oratoire pour en régler la marche : le rythme oratoire n'exclut donc pas nécessairement la proportionnalité dans la durée des sons. Les deux membres de la division ne sont pas contradictoirement opposés. C'est à noter pour éviter les confusions qui résulteraient d'une question imparfaitement posée.

Il importe autant, pour le moins, de faire remarquer que M. Fleury peut contribuer, sans le vouloir, à faire prendre le change sur le point de départ de la divergence entre les deux écoles. A l'en croire, cette divergence tiendrait à ce que « la restauration grégorienne se trouve en présence de manuscrits très différents les uns des autres et d'écoles diamétralement opposées l'une à l'autre » (p. 8) : « D'un côté, les manuscrits postérieurs au onzième siècle, nombreux, mais plus récents, et ne donnant que les notes et les groupes, sans autre indication rythmique sérieuse ; de l'autre, une dizaine de manuscrits des neuvième, dixième et onzième siècles, portant incontestablement avec eux le témoignage de *la plus pure tradition grégorienne*[1], et présentant, eux, avec une netteté et une abondance merveilleuses, la *valeur relative* et la *durée* proportionnelle des notes. » (Ibid.).

Entre les manuscrits postérieurs au onzième siècle et les manuscrits antérieurs, il y a sans doute une différence qui saute aux yeux : les manuscrits postérieurs figurent la hauteur relative des sons à l'aide de la portée ; les manuscrits antérieurs enregistrent les signes neumatiques sans aucun égard à leur hauteur dans l'échelle musicale ni à l'étendue des intervalles : le même signe, podatus ou clivis, répond aussi bien à une quinte qu'à une seconde, et rien n'indique s'il doit être au sommet, au milieu ou au bas de l'échelle. Mais cette différence, si importante qu'elle soit, n'a aucun rapport avec le rythme.

Quant aux indications rythmiques, si l'on excepte les manuscrits pourvus des lettres romaniennes, il n'y en a ni plus ni moins dans les manuscrits du neuvième, du dixième et du onzième siècles que dans les manuscrits postérieurs au onzième siècle : dans ces derniers on a exactement la notation des premiers, seulement disposée sur portée. Rien de plus facile à constater en comparant, par exemple, le *Codex Sangalliensis* publié dans le tome I de la *Paléographie musicale* qui est du x^e^ siècle, avec les manuscrits postérieurs au onzième siècle. L'épisème, signe d'allongement ou de pause qui se trouve dans les manuscrits plus anciens, est suppléé par la disposition graphique de la notation sur portée.

Les manuscrits qui portent des lettres romaniennes sont les seuls qui fournissent un supplément d'indications utiles au point de vue du rythme : les lettres *c*, *t*, *m* indiquent ou plus de célérité, ou plus de lenteur, ou une marche modérée ; il y a là un renseignement précieux sur le plus ou moins de rapidité à donner aux neumes affectées de ces lettres. Mais si les lettres romaniennes signalent des vitesses relatives pour les neumes, elles n'en fixent aucunement les rapports ; elles n'indiquent pas la durée proportionnelle des notes, ni même s'il faut donner aux notes des durées proportionnelles.

Ce n'est donc point dans l'opposition entre les manuscrits des deux époques anciennes qu'il faut chercher le point de départ des deux écoles du rythme *oratoire* et du rythme *musical*. Ce n'est pas non plus en arguant de la supériorité des uns sur les autres qu'on peut espérer de dirimer la controverse entre les deux écoles de rythme. Il faut chercher, et, de fait, on cherche ailleurs.

III. — Ce sont effectivement les écrivains théoriciens que l'on appelle en témoignage. M. Fleury les cite à l'appui des six propositions suivantes qui résument sa théorie du rythme musical du chant grégorien :

[1] *Paléographie musicale*, t. I, p. 57, et t. IV, p. 8.

Première proposition : *Toute phrase grégorienne est assimilée, non à la prose, mais soit aux rythmes métriques, soit aux vers proprement dits, de mesure et de durée déterminées : hexamètres, pentamètres, tétramètres, etc.* (page 29).

Deuxième proposition : *Les groupements rythmiques des phrases grégoriennes sont assimilés aux pieds métriques des vers : spondées, dactyles, ïambes, etc.* (p. 32).

Troisième proposition : *Les groupements musicaux, comme les pieds métriques, sont formés de* longues *et de* brèves *de durée déterminée.* (p. 33).

Quatrième proposition : *Les groupements musicaux, comme les pieds métriques, sont* ordonnés *dans la phrase suivant des* lois *déterminées, et non selon le caprice ou le hasard.* (p. 35).

Cinquième proposition : *La loi fondamentale de l'ordre musical rythmique est l'*égalité de mesure *des groupements musicaux.* (p. 37).

Sixième proposition : *Les mesures musicales grégoriennes se divisent par arsis et thésis, levé et frappé, et les thésis marquent le commencement ou premier temps de la mesure, comme les thésis rythmiques marquaient le premier temps du pied.* (p. 43).

Ces six propositions bien enchaînées entraîneraient cette conséquence que le rythme du chant grégorien n'est pas un rythme *oratoire*, mais le rythme *musical* dans sa plus stricte régularité. Mais, pour que la déduction fût concluante, il faudrait que chaque proposition fût solidement établie par le témoignage des écrivains qui ont traité du chant grégorien, et qu'on pût, sans faire violence à la notation, constater dans les mélodies grégoriennes ces pieds, ces mètres réguliers, ces mesures égales, ces membres de phrase, rythmés exactement comme les vers latins. Si les écrivains n'enseignent pas l'*assimilation parfaite* du rythme grégorien au rythme des vers, les propositions de M. Fleury manquent de base. Si l'application de sa théorie ne peut se faire sans violenter la notation même des mélodies grégoriennes, c'est la preuve que l'interprétation est défectueuse et que les textes des écrivains ont été mal compris, qu'on en a tout au moins exagéré le sens.

IV. — Si la solution de M. Fleury était vraie, il devrait suffire de consulter les manuscrits du neuvième au onzième siècle, de relever les valeurs proportionnelles qu'ils sont censés indiquer, d'inscrire ces valeurs les unes à la suite des autres, sans faire autre chose que les traduire en signes musicaux correspondants. Le résultat de cette opération serait de mettre en relief les mesures égales, les mètres semblables se succédant régulièrement, les thésis tombant d'elles-mêmes aux temps forts et les arsis aux temps faibles. Il suffirait d'une lecture matériellement exacte pour avoir la preuve *par le fait* que le rythme grégorien est bien le rythme musical.

Quiconque a tenté ce travail sait pertinemment qu'il n'aboutit pas au résultat désiré. Alors, que fait-on ? On examine la mélodie à mettre en rythme musical ; on essaie d'une mesure ou d'une autre 2, 3, 4, 6/8, 9/8, etc. On adopte pour la pièce celle qui paraît devoir mieux répondre à l'idée qu'on se fait de la mélodie, ou qui permettra de se tirer plus facilement des difficultés. Ce choix, même motivé, est arbitraire ; on pourrait en faire un tout autre, qui ne vaudrait ni plus ni moins.

Une fois le genre de la mesure arrêté, on y fait entrer les notes qui composent la mélodie, en réglant leur longueur et leur brièveté sur les dimensions du cadre adopté : les longues sont plus ou moins longues, les brèves plus ou moins brèves selon que l'exigent les dimensions de la mesure et la régularité des temps qui la composent. On n'est pas sans rencontrer fréquemment des neumes disparates survenant entre deux groupes semblables, ou encore des groupes qui ne diffèrent que par plus de développement donné à quelqu'une de leurs parties ; la mesure régulière en est considérablement gênée : on se tire d'affaire le moins mal possible. On sait bien que la difficulté ne saurait être résolue par les manuscrits : on la tranche comme on peut.

Nous en parlons pertinemment, ayant fait des essais de ce genre et ayant consciencieusement étudié les autres que nous avons pu connaître.

Si l'on ne peut mettre en mesure musicale régulière les mélodies grégoriennes sans fixer arbitrairement la mesure et sans imposer aux notes des valeurs non fixées par les manuscrits, mais exigées par cette mesure arbitraire, c'est que les mélodies grégoriennes ne sont pas faites pour cette mesure, que les manuscrits du neuvième au onzième siècle ne la dessinent pas, enfin qu'on a mal compris les écrivains chez lesquels on a cru trouver qu'elle était affirmée.

V. — Qu'il y ait dans le chant grégorien des notes longues et des notes brèves, ou, pour parler plus exactement, des notes plus longues et des notes plus brèves que d'autres, c'est ce qu'établissent de concert les écrivains et la notation elle-même.

Que les données générales du rythme naturel, quel qu'il soit, demandent la juste proportion des durées, soit l'égalité, soit le double ou le triple, avec quelqu'une des diverses combinaisons que l'on peut former à l'aide de ces rapports qui sont les plus simples et les seuls admissibles, c'est ce que nous ne contesterons pas à M. Fleury, ni pour le fond, ni pour les preuves qu'il a empruntées aux écrivains depuis saint Augustin jusqu'au moyen âge. Ce qui, dans ses propositions, répond à ces deux concessions est bien établi.

Mais nous ne pouvons lui accorder le surplus, savoir : que l'*assimilation* entre les phrases grégoriennes et les rythmes métriques ou les vers proprement dits, entre les groupements rythmiques et les pieds métriques, soit une *assimilation parfaite* — car c'est ainsi que l'entend M. Fleury, — d'où il résulterait que le rythme grégorien serait soumis à une disposition identique à celle des vers et des mètres prosodiques, à une succession régulière de mesures égales, de temps égaux, d'arsis et de thésis également espacées, conditions qui en feraient un rythme absolument musical, d'une régularité aussi grande, plus grande même que celle de la musique mo-

derne. Et si nous ne lui accordons pas cette régularité musicale du rythme grégorien, c'est, entre autres raisons, parce que les écrivains sur lesquels il s'appuie ne donnent pas cette idée du rythme grégorien. Sans entrer dans tout le détail d'une démonstration complète, nous en dirons assez pour motiver notre avis.

En tête de sa démonstration, M. Fleury affirme ceci : « Nulle part, la phrase grégorienne n'est comparée par nos auteurs au discours *en prose.* » Sans doute il n'a pas eu sous les yeux l'écrit qu'on attribue à saint Odon de Cluny, qui compare les parties des cantilènes grégoriennes à celles dont se compose le discours : une, deux, trois ou quatre notes forment une syllabe musicale, comme une, deux, trois ou quatre lettres forment une syllabe grammaticale. Dans le discours, une, deux, trois, quatre syllabes grammaticales ou un plus grand nombre forment un mot, *partem locutionis,* qui exprime un sens : de même une, deux ou plusieurs syllabes musicales forment une partie mélodique où nous sentons qu'il y a un sens. La distinction mélodique se continue tant que nous n'arrivons pas au repos où la voix s'arrête, comme on s'arrête dans le discours lorsque la pensée est complète. Une, deux ou plusieurs de ces distinctions forment un verset, une antienne, un répons. (Migne, t. CXXXIII, col. 783). Cette comparaison des pièces grégoriennes avec le discours n'est pas moins explicite et détaillée que celle qu'en fait Gui d'Arezzo avec la poésie métrique.

Ces deux comparaisons d'ailleurs ne se contredisent point l'une l'autre ; elles ne font que s'éclairer mutuellement en se complétant l'une par l'autre, et ainsi, loin de s'exclure, elles se fondent parfaitement, l'une nous expliquant le sens mélodique, la marche *oratoire* des cantilènes, l'autre nous en expliquant le caractère et la distribution *rythmiques.*

Entre les deux comparaisons, on constate une parfaite correspondance : la seule différence est que l'auteur du premier écrit prend comme terme de comparaison le discours ; celui du second, les strophes métriques ; mais le sens est absolument le même. « Comme dans la métrique, dit Gui d'Arezzo, il y a des lettres et des syllabes, des parties, et des pieds et des vers : également dans la musique, il y a des sons dont un, deux ou trois forment des syllabes, et celles-ci seules ou doublées (multipliées) constituent une partie de mélodie (mot mélodique) ; et une partie ou plusieurs comportent une distinction, c'est-à-dire un endroit où il convient de respirer. » *(Microl.,* c. XV). Jusque-là, rien de plus dans Gui d'Arezzo que dans l'écrit attribué à saint Odon.

Dans la suite du texte, Gui d'Arezzo formule la règle d'exécution qui convient de tout point au rythme *oratoire :* à la fin de la syllabe un allongement presque imperceptible, un allongement plus marqué à la fin de la partie, c'est-à-dire du mot mélodique, très marqué à la distinction. Bien que ce ne soient pas les règles propres à la métrique, ni à plus forte raison à la mesure musicale moderne, bien que l'observation stricte de ces allongements soit un sérieux obstacle à la régularité métrique, il n'en est pas moins vrai qu'il y a entre le rythme ainsi déterminé et les vers avec leurs pieds une certaine ressemblance à laquelle revient plusieurs fois Gui d'Arezzo, mais en termes qui ne permettent pas d'y voir autre chose qu'une comparaison inadéquate : « Sicque opus est, ut *quasi* metricis pedibus cantilena plaudatur. » QUASI *metricis pedibus,* ce n'est pas *stricta metricorum pedum aut metrorum lege,* comme il le faudrait pour donner raison à M. Fleury. Sans doute Gui d'Arezzo veut dans les sons des durées diverses bien proportionnées, mais il n'exige aucunement l'agencement des pieds métriques ni leur succession régulière dans la marche du vers. Il l'exclut même très positivement dans l'alinéa suivant : « Que le musicien (le compositeur de chant) voie donc de ces divisions lesquelles devront dessiner la marche de son chant, comme le poète métrique avec quels pieds il construira son vers : si ce n'est que le musicien n'a pas à s'astreindre aux exigences d'une loi aussi stricte : *nisi quod Musicus non se tanta legis necessitate constringat ;* parce que, dit-il, cet art, pour l'arrangement des sons, aime le changement dans une variété rationnelle : *quia se hæc ars in vocum dispositione rationabili varietate permutat.* » *(Microl.,* c. XV). Rien donc n'est plus contraire à la pensée de Gui d'Arezzo que de soumettre le chant aux lois strictes du rythme métrique ou à l'uniforme régularité de la mesure musicale moderne.

Tout ce qu'il dit du rythme grégorien comparé au rythme métrique reste dans les limites d'une simple similitude, *non parva similitudo ;* aucune partie de son texte ne se prête à l'*assimilation* qui sert de fondement aux six propositions de M. Fleury. — Les autres écrivains cités par lui ne vont pas plus loin que Gui d'Arezzo. On en est perpétuellement averti par les expressions dont ils se servent : *More metri ; More versuum ; Ut... ita ; Quemadmodum... ita ; Quasi... videmur ;* et autres expressions qui ne permettent pas de voir dans leurs textes autre chose qu'une simple comparaison. Quand ils mentionnent certaines espèces de pieds ou de vers, comme font Gui d'Arezzo et Aribon, leur conclusion est, non pas qu'on trouve dans tel ou tel chant le rythme métrique qui leur sert de comparaison, mais seulement quelque chose qui y ressemble. Aller au delà dans l'interprétation de leurs textes, c'est fausser leur pensée. C'est une règle, logique autant que littéraire, de n'étendre les comparaisons qu'à ce que l'auteur a eu précisément en vue.

Voyons, par exemple, ce qu'il en est de Gui d'Arezzo.

VI. — La première fois qu'il compare les cantilènes du chant à la poésie métrique, voici sur quels objets précis porte sa comparaison :

Métrique : lettres, syllabes, mots, pieds, vers ;
Chant : sons, syllabes, mots, ..., distinctions.

Rien du côté du chant qui réponde aux pieds ; mais cette lacune sera comblée. Après avoir formulé sa fameuse règle de l'allongement des dernières notes de chaque espèce de division du chant et avoir distingué plusieurs durées diverses, trois au moins, il ajoute que cette distribution de notes plus longues donne au chant une apparence de pieds métriques. Il n'affirme pas que ce soient de véritables pieds métriques, mais seulement quelque chose qui y ressemble.

La seconde fois qu'il revient à sa comparaison, il conseille au compositeur de chant de choisir ses distinctions comme le poète métrique choisit la nature des vers qu'il emploiera. Il ne lui recommande pas de calquer le plan de ses distinctions sur celui des vers, ni même de mettre dans ses distinctions une régulière uniformité : tout au contraire il lui conseille de les varier.

La troisième fois, il limite exclusivement sa comparaison à la longueur des distinctions : il conseille de les faire égales comme les vers sont égaux. Mais loin d'imposer la régularité de la métrique, il renouvelle le conseil, déjà donné par lui, d'y introduire de la variété, tout en prenant soin d'y établir des rapports harmonieux, *pour le dessin mélodique*, entre les parties des distinctions. Ce sont les chants ainsi composés qu'il appelle *métriques*, par opposition aux chants *prosaïques* dans lesquels n'est pas observée cette *correspondance mélodique* des parties et des distinctions. Il n'est pas question pour lui d'imposer aux chants la marche rythmique des vers métriques.

Il explique sa pensée dans l'alinéa suivant qui commence par ces mots : « Metricos cantus dico. » Va-t-il accuser une plus parfaite assimilation du rythme du chant à celui de la métrique ? Pas le moins du monde. Il se contente de dire : « Je parle de chants métriques, parce que souvent (donc pas toujours) nous chantons de telle manière que nous avons l'air de scander du pied comme des vers, ainsi que nous faisons quand nous chantons les vers eux-mêmes. — Quia sæpe ita canimus, ut *quasi* versus pedibus scandere *videamur, sicut fit,* cum ipsa metra canimus. »

La quatrième fois qu'il revient à sa comparaison, il précise la portée qu'il lui donne. D'abord il s'agit d'une simple ressemblance, non pas d'une parfaite conformité : « non parva *similitudo* »... Cette similitude incomplète entre les mètres et les chants consiste en ces quatre choses : 1º que les neumes, c'est-à-dire les sons représentés par un seul signe neumatique, tiennent lieu de pieds ; 2º que les distinctions tiennent lieu de vers ; 3º que telle neume marche à la manière du dactyle, une autre à la manière d'un spondée, celle-là à la manière d'un ïambe ; 4º que l'on peut reconnaître des distinctions tantôt tétramètres, tantôt pentamètres, tantôt comme hexamètres. « Non autem parva similitudo est metris et cantibus, cum et neumæ loco sint pedum, et distinctiones loco sint versuum, utpote ista neuma dactylico, alia vero spondaico, illa iambico more decurrit, et distinctionem nunc tetrametram, nunc pentametram, aliam quasi hexametram cernas, et multa alia in hunc modum. » (*Microl.*, c. xv ; editio Amelliana, p. 36).

Tout ce qu'enseigne Gui d'Arezzo, c'est que, dans un chant bien proportionné, sous la variété de ses neumes et de ses distinctions, il y a, non pas de vrais pieds, de vrais vers, de vrais mètres, mais des semblants de pieds et de vers, des semblants de tétramètres, de pentamètres, d'hexamètres. Il ne dit pas que le chant soit astreint aux lois des vers métriques, à la succession régulière de leurs pieds, à la forme rythmique de leurs mètres et de leurs vers. Si telle eût été sa pensée, il n'aurait pas manqué de la formuler clairement, et son fidèle commentateur Aribon nous l'aurait expliquée plus complètement encore en donnant des exemples.

Une remarque très importante à faire, c'est que, dans tout ce chapitre xv, Gui d'Arezzo se préoccupe constamment, on pourrait même dire uniquement, de la marche mélodique et du dessin du chant ; on ne voit chez lui aucun souci de marche rythmique musicale. S'il parle de la *mora ultimæ vocis* et de la différence qui en résulte quant à la durée diverse des longues et des brèves, c'est uniquement comme moyen de faire ressortir les parties mélodiques, et non pour donner au chant un rythme musical quelconque. S'il parle du nombre des notes, de la distribution des sons longs ou brefs, de la proportion entre les parties et les distinctions, c'est principalement et même uniquement en vue du dessin mélodique. Cette constante et prédominante préoccupation nous fait comprendre pourquoi il se borne à relever des similitudes entre le chant et les vers, au lieu de nous dire si la marche rythmique du chant est ou n'est pas celle des vers métriques.

L'étude approfondie de chaque écrivain nous conduirait aux mêmes conclusions.

VII. — S'il n'y a pas entre la poésie métrique et le chant similitude parfaite, il y a du moins des éléments communs : 1º dans les vers et dans le chant, des longues et des brèves ; 2º ces durées diverses proportionnées entre elles ; 3º leurs combinaisons formant des composés agréables à l'oreille, approuvés par la raison ; 4º les proportions de durée souvent les mêmes dans les deux genres de rythme. Mais nulle part il n'est affirmé que le rythme du chant soit exactement le même que celui des vers métriques ; nulle part, que les groupes mélodiques soient entre eux d'égale durée ; nulle part, qu'ils forment des mètres égaux avec arsis et thésis régulièrement espacées ; nulle part, qu'une forme rythmique déterminée s'impose à l'exclusion de toute autre.

Rythme libre, variable, intentionnellement varié, dit Gui d'Arezzo, toutefois bien cadencé, bien proportionné, observant la règle fondamentale de

la *mora ultimæ vocis* plus ou moins prononcée selon l'importance des divisions du chant, et les autres indications rythmiques fournies par les manuscrits : voilà l'idée que laissent du rythme grégorien les textes des écrivains, et que confirme la notation grégorienne à laquelle ils se rapportent.

L'égalité, l'uniformité des pieds et des mètres, le retour exactement périodique des arsis et des thésis, la distribution des chants en tranches égales et l'encadrement de leurs sons dans les compartiments de la mesure moderne : voilà ce qui, à coup sûr, n'était aucunement dans la pensée des créateurs des mélodies grégoriennes, ni dans celle des écrivains qui en ont étudié le rythme.

VIII. — Le rythme *oratoire* existe certainement dans le chant grégorien : les partisans du rythme *musical* ne sauraient le nier sans aller contre l'évidence. Du rythme *musical* le chant grégorien admet nécessairement les éléments généraux, savoir, la juste proportion sans laquelle le rythme serait désagréable et irrationnel : les partisans du rythme *oratoire* ne pourraient le nier sans aller contre la nature du rythme, contre le témoignage précis des écrivains, maîtres en la matière, et contre la notation elle-même. Le rythme *oratoire*, s'il excluait la proportion, serait absurde. Le rythme *musical*, entendu au sens de la mesure moderne, est foncièrement antipathique au chant grégorien ; on ne peut le lui appliquer que par l'arbitraire et la violence. La vérité du rythme grégorien se trouve entre ces deux exagérations, dans un rythme à la fois largement oratoire dans ses grandes divisions et délicatement musical dans les détails.

C'est la mélodie qui domine ; elle a ses coupes rythmiques faciles à reconnaître dans la notation et nettement signalées par les écrivains. Ce sont ces divisions qui doivent surtout ressortir dans l'exécution.

Un second élément de rythme, ce sont les groupes de moindre étendue qui entrent dans la trame des mots mélodiques et des membres de phrase et qui ont entre eux des affinités, des ressemblances, des oppositions, des variantes avant tout mélodiques, que Gui d'Arezzo a minutieusement décrites dans le chapitre xv de son *Micrologue* et que l'on découvre sans peine en étudiant chaque pièce de chant. Ces détails doivent aussi être mis en relief par l'exécution : c'est une autre partie du rythme.

Le moyen naturel de marquer les divisions étant un allongement des dernières notes, le sens mélodique exigeant plus de célérité pour certains groupes, plus de lenteur pour d'autres, comme l'indiquent les notes romaniennes et comme le goût artistique à lui seul en ferait une loi, il faut qu'il y ait des notes de diverse durée ; et, pour que la marche soit bonne et agréable à l'oreille, conforme aux exigences du goût et aux lois générales du rythme, il faut qu'il y ait juste proportion dans les détails.

L'étude théorique de ces proportions peut être assez compliquée pour que des maîtres seuls soient capables de l'aborder. Mais si tous ne peuvent pas expliquer, définir, mesurer ces proportions rationnelles, ceux du moins qui ont du goût peuvent s'en consoler en pensant que, s'ils arrivent à une exécution bonne, ils seront certains que les proportions nécessaires auront été observées. C'est ce que Gui d'Arezzo nous déclare en ces termes : « *Quam rationabilitatem etsi sæpe non comprehendamus, rationabile tamen creditur id quo mens, in qua est ratio, delectatur.* Si souvent l'intelligence de ce qu'il y a de rationnel nous échappe, du moins on tient pour rationnel ce qui plaît à l'âme, dans laquelle est la raison. » *(Microl.*, c. xv).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une personne qui est généralement sobre, tombe une fois dans un état d'ivresse. Revenue à elle-même et pénétrée d'horreur pour ce malheureux vice, elle promet à Dieu de ne plus prendre un seul verre de boisson forte, et cela sous peine de péché morte chaque fois qu'elle violera sa promesse.

1° Est-ce que cette promesse peut être regardée comme un vœu ?

2° Si oui, est-ce que ce vœu oblige *sub gravi ?* La raison de ce dernier doute est que, objectivement et subjectivement, la matière du vœu paraît légère, la personne susdite n'étant pas exposée à l'état d'ivresse par un seul verre de boisson.

R. — Le vœu est la promesse délibérée d'un plus grand bien spirituel *(de bono meliori)* faite à Dieu avec l'intention de s'obliger en conscience. Or,

Ad I. La promesse dont il s'agit ici nous semble un vœu véritable, parce qu'elle réunit toutes les conditions qui constituent le vœu. La promesse est faite à Dieu, ainsi que l'indique le cas ; elle est délibérée et volontaire, puisque c'est quand la personne est bien revenue à elle-même et qu'elle se sent pénétrée d'horreur pour son péché, qu'elle fait spontanément et sérieusement cette promesse à Dieu avec l'intention de s'obliger en conscience, puisqu'elle le promet sous peine de péché mortel ; et il s'agit d'un plus grand bien spirituel, car en soi il est mieux de ne point prendre de boisson forte que d'en prendre, d'autant plus surtout qu'elle forme cette promesse afin de n'être plus exposée à s'enivrer comme elle l'a fait.

Il est vrai que son vœu est fait imprudemment, car si l'on était vraiment sage et prudent, on ne ferait jamais de vœu sans avoir consulté un confesseur ou un directeur sage et expérimenté. Mais cela n'entre ni dans la définition ni dans l'essence du vœu ; une promesse peut être faite

imprudemment et cependant être un vœu véritable; et malgré qu'il soit bien plus facile alors d'en obtenir dispense ou commutation, en raison même de l'imprudence que l'on a commise en émettant ce vœu, néanmoins il oblige toujours en conscience jusqu'à ce qu'on en ait obtenu dispense ou commutation.

Ad II. Le vœu est une loi particulière que quelqu'un s'impose à soi-même, et ainsi cet homme se fait législateur par rapport à lui même : de la sorte, les principes généraux qui régissent les lois règlent aussi les vœux. En conséquence, relativement au vœu, celui qui en fait un peut bien s'imposer la chose simplement sous peine de péché véniel, même en matière grave de soi; puisqu'il est libre de ne pas se l'imposer du tout, il est libre également de ne se l'imposer que sous peine de péché véniel.

Mais si la matière est légère de tout point, il ne peut pas se l'imposer sous peine de faute grave, parce que la puissance d'un législateur humain est nécessairement limitée et proportionnée à la matière, Dieu ne lui ayant pas donné une puissance qui ne serait que pour le mal spirituel, et imposer une chose légère de tout point sous peine de péché grave serait un acte pernicieux et mauvais. Mais si la matière était légère sous un point de vue et grave sous un autre, il le pourrait bien.

Il suit de là que si la matière dont il est question est objectivement et subjectivement légère, ainsi que l'affirme notre correspondant, et que si la personne qui a fait le vœu n'est aucunement exposée à aller jusqu'à l'ivresse, si elle se hasarde à prendre un verre de vin en passant, son vœu ne peut pas dans ce cas-là l'obliger sous peine de péché grave. Si cependant elle avait de fait bu un verre de liqueur forte, croyant réellement faire un péché mortel, son péché aurait été par le fait même mortel pour cette fois-là, puisqu'elle aurait cru le faire tel : le péché est toujours en effet tel qu'en conscience on croit et on veut le faire; mais alors elle devrait être avertie et instruite pour l'avenir. Si au contraire en prenant un verre de liqueur forte elle s'exposait vraiment, en raison de sa faiblesse ou de sa passion, à aller plus loin, à en prendre d'autres et à s'enivrer, la matière ne serait plus légère de tout point et il y aurait de soi péché mortel, en raison de son vœu qui alors aurait proportionné l'obligation à la matière. Ce serait alors au confesseur à voir s'il ne serait pas prudent de l'exciter à demander dispense ou commutation de son vœu, ou à la demander lui-même en son nom avec sa permission.

Q. — Comment doit-on réciter le chapelet des morts?

R. — Il y a un chapelet des morts approuvé par l'Eglise pour les membres de l'archiconfrérie de N.-D. du Suffrage, à Nîmes.

Ce chapelet se compose de quatre dizaines, qui forment quarante grains, en l'honneur des quarante heures que Notre-Seigneur passa dans les limbes pour consoler les âmes des justes morts avant lui.

Il comporte une croix et une médaille de l'archiconfrérie. Un gros grain, comme ceux qui servent à séparer les dizaines, est placé entre la croix et le cœur.

Sur ce gros grain et sur ceux qui servent à séparer les dizaines, on récite le *De profundis* avec *Requiem æternam*, ou bien, si on ne le sait pas, un *Pater* et un *Ave*.

Sur les petits grains, on dit l'invocation suivante : *Doux cœur de Marie, consolation de ceux qui souffrent, priez pour nous et les âmes abandonnées du purgatoire.*

On termine par un *De profundis* et *Requiem æternam*, sans y ajouter l'oraison, ou par un *Pater* et un *Ave*.

Ce chapelet peut être récité par tout le monde, mais les indulgences qui y sont attachées ne sont gagnées que par les membres de l'archiconfrérie de N.-D. du Suffrage de Nîmes [1].

On récite dans nombre de paroisses un chapelet des morts qui n'est pas indulgencié et dont la formule varie suivant les paroisses.

Q. — Quelle est exactement l'indulgence attachée à la prière *Ego volo celebrare missam*, 50 jours ou 50 ans?

R. — C'est la *Raccoltà* de 1898 qui forme aujourd'hui le code authentique des indulgences, comme on peut le voir par ces quelques mots empruntés au décret d'approbation du 23 juillet 1898 : « Quare, si dubium aliquod, quod vel sensum concessionum vel acquirendarum indulgentiarum conditiones attingat, forte oboriatur, nonnisi ex hac sylloge, quam normæ instar eadem Sanctitas sua haberi mandavit, erit dirimendum. » Or la *Raccoltà*, au numéro 352, donne la prière *Ego volo celebrare missam*, avec une indulgence de cinquante *jours* seulement. C'est aussi cinquante *jours* qu'indique la nouvelle édition du P. Beringer, qui a suivi en cela la *Raccoltà* [2].

Q. — Il est arrivé plusieurs fois à un vicaire d'une très grande paroisse, avec la connivence de son curé (docteur en théologie), de célébrer le dimanche 1° la messe *pro populo*, 2° une seconde messe pour un enterrement. Le curé, de son côté, célébrait le même jour une messe à honoraire, et recevait en outre l'honoraire de la messe d'enterrement, parce qu'il était convenu que le vicaire devait verser à titre de pension tout son casuel au curé.

Le curé est décédé, et il a fait son légataire ce même vicaire, lequel, après avoir recueilli le modeste héritage, l'a partagé en grande partie entre diverses bonnes œuvres, selon les intentions du testateur.

Mieux instruit, le vicaire ne se dissimule pas les mul-

[1] *N'oubliez pas les morts !* 1903.
[2] *Raccoltà*, 1898, n. 352, p. 611. — Cf. Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 352.

tiples irrégularités dont il s'est rendu complice : — messe *pro populo* célébrée par lui, alors que rien n'empêchait le curé présent de la dire ; — binage pour une cause privée et de plus sans autorisation épiscopale ; — perception d'un honoraire pour la seconde messe.

Il se demande maintenant : 1° s'il doit restituer cet honoraire ; 2° à qui il doit le restituer. A remarquer qu'il a quitté la paroisse depuis plusieurs années, et qu'il ne connait plus, ou que du moins il lui serait très difficile de retrouver, et encore pas toutes, les personnes qui avaient versé les honoraires.

Qu'en pense l'*Ami?* Notre cher délinquant sans le savoir est tout prêt à se conformer à la ligne de conduite que vous voudrez bien lui tracer.

R. — Pour qu'il y ait obligation de restituer, il faut qu'il y ait violation d'une loi obligeant en *justice*. La question peut se poser pour le curé et pour le vicaire.

I. SITUATION DU CURÉ. — 1° Il a fait célébrer la messe *pro populo* par son vicaire alors qu'il était valide et présent. C'est une irrégularité, le curé devant célébrer personnellement quand il le peut ; mais comme la messe a été appliquée au peuple, il n'y a pas lieu à restituer, aucun droit de justice n'ayant été violé. Donc, sous ce rapport, il n'y a pas lieu à parler de restitution pour le curé.

2° Le curé a commandé à son vicaire de biner pour un enterrement. En droit, les canonistes exigent pour le binage une cause de nécessité *publique*. Cependant la violation de cette loi n'entraîne pas l'obligation de restituer, parce qu'on ne viole aucun droit de justice.

3° Le curé a dit une messe rétribuée le dimanche. Assurément le curé a eu tort en ne célébrant point lui-même la messe pour la paroisse ; mais la messe ayant été dite par le vicaire et appliquée aux fidèles, le devoir de justice est sauf : les paroissiens ont eu une messe à leur intention et ils ne peuvent rien réclamer. La preuve, c'est que l'Eglise permet au curé empêché de se faire remplacer, et qu'elle n'a jamais regardé comme nulles les messes dites pour la paroisse par des prêtres étrangers à la place du curé, celui-ci pouvant célébrer.

4° Le curé a touché les honoraires de la messe dite par lui et ceux de la messe d'enterrement. La question ainsi posée n'est pas exacte. De fait le curé n'a touché qu'un honoraire, celui de la messe dite par lui. Pour les honoraires de la messe d'enterrement, il les a encaissés au nom du vicaire pour solder une dette réelle du vicaire à son égard ; mais en somme, c'est le vicaire qui a droit en justice à ces honoraires, parce que c'est lui qui a dit la messe d'enterrement. Le curé pouvait-il encaisser ces honoraires justement ? Dès lors qu'il était persuadé que ces honoraires étaient licitement acquis, le curé pouvait les accepter comme paiement d'une dette de justice contractée par le vicaire à son égard en prenant pension chez lui. Donc, ici encore, le curé n'a violé aucun droit de justice obligeant à restitution.

II. SITUATION DU VICAIRE. — 1° Le vicaire a accepté de célébrer la messe *pro populo*, son curé présent et non empêché. Il y a violation de la loi qui exige du curé la célébration de la messe pour la paroisse ; mais comme le curé a demandé à son vicaire de célébrer à sa place, la responsabilité morale de celui-ci est diminuée, l'obligation de dire la messe reposant directement sur le curé et aucune loi n'interdisant au vicaire de dire la messe *pro populo* en place du curé. Le seul reproche qu'on pourrait faire légitimement au vicaire, ce serait de ne pas avoir averti son curé de l'obligation qui lui incombe de dire personnellement la messe pour ses ouailles ; mais comme c'est une question de *charité*, il n'y a pas lieu à restitution.

2° Le vicaire a biné pour une cause *privée* et *sans permission épiscopale*. Il a violé ici une double loi. Quelle est sa responsabilité au point de vue moral ? Cela dépend de sa bonne foi. Toutefois il faut remarquer que les ordres émanant d'un prêtre docteur en théologie qui, d'autre part, était son curé, diminuent sensiblement sa responsabilité et permettent facilement de croire à la bonne foi. En tout cas, aucune de ces défenses n'oblige sous peine de restitution, parce qu'il n'y a aucun droit strict violé.

3° Le vicaire a dit la messe *pro populo* et une messe d'enterrement rétribuée : y a-t-il ici chose défendue ? Voici les lois formulées sur ce point par les canonistes :

a) Le prêtre bineur qui n'a pas charge d'âmes est libre de ses deux intentions, mais il ne peut recevoir un honoraire que pour l'une d'elles. Ainsi a-t-il été déclaré par la S. C. du Concile, *in Cameracen.*, le 25 septembre 1858 : « An vicarii aut alii sacerdotes curam animarum non habentes, si quando bis in die celebrent, ut fit quandoque, seu ut numero sufficienti Missæ in ecclesia parochiali celebrentur, seu ut hospitalia, carceres, sanctimonialium conventus missa non careant, secundam et ipsi missam pro populo gratis applicare teneantur ? — RESP. *Negative*, quatenus curam animarum non habeant ; firma semper prohibitione recipiendi eleemosynam pro secunda missa. »

b) Tout prêtre, quel qu'il soit, qui doit une de ses deux messes à titre de justice, ne peut recevoir aucun honoraire pour l'autre messe. Rien de plus certain que ce principe. Qu'il nous suffise d'en apporter une preuve dans la déclaration adressée à l'archevêque de Cambrai : « Episcopus moneat parochos quibus facultatem iterum eadem die secundam missam celebrandi concesserit, ne eleemosynam vel stipendium a quovis et sub *quocumque prætextu* pro ea percipiant, juxta decreta alias edita a S. Congregatione[1]. »

Nous faisons maintenant l'application de ces principes au vicaire dont nous étudions la situation. Comme *vicaire*, il pouvait disposer de ses deux intentions les jours de binage, à condition toutefois de ne recevoir qu'un honoraire (pour l'une ou l'autre de ses deux messes).

[1] S. C. C., *in Cameracen.*, 25 septembre 1858.

Il a reçu un honoraire pour la messe de sépulture. Comme aucune loi ne lui défendait de recevoir cet honoraire, sa perception est licite. Il ne l'a pas touché lui-même ; mais l'abandon fait par lui au curé de cet honoraire pour acquitter une dette de justice équivaut à un encaissement personnel ; en le faisant, il a épuisé la faculté de toucher l'unique honoraire : donc son autre messe doit être *gratuite pour lui*.

La seconde messe a été la messe *pro populo :* a-t-elle été gratuite ? On peut faire plusieurs hypothèses.

Si le vicaire, en disant cette messe au nom de son curé, a eu l'*intention de s'acquitter de la dette contractée pour la pension prise au presbytère,* la seconde messe n'est pas gratuite. Il n'a rien touché extérieurement, c'est vrai, mais il a diminué une dette de justice, ce qui revient absolument au même. Donc, dans ce cas, il a violé la loi ecclésiastique qui interdit de toucher deux honoraires, sauf à Noël.

Une seconde hypothèse, c'est celle où le vicaire aurait eu l'intention de dire gratuitement la messe de binage pour son curé et de lui abandonner cet honoraire sans aucun désir de rétribution. Cette combinaison est-elle licite?

Ce qui nous porte à le croire, c'est l'analogie qui existe entre ce cas et celui des associés des messes *post obitum.* D'après une décision donnée le 14 septembre 1878, à la demande de l'évêque de Nancy, le prêtre qui bine et qui ne doit qu'une messe à son peuple, peut appliquer la seconde messe pour les membres défunts de l'association de la messe *post obitum,* composée uniquement de prêtres. Les termes de la réponse comparés à ceux de la demande montrent évidemment que la S. Congrégation a voulu faire une réponse de droit commun, et non accorder un indult : « An missa binationis possit offerri, ut in casu, pro defunctis confratribus ? — Resp. *Licere.* »

Il existe d'autres associations du même genre, dont les membres, prêtres ou laïques, s'engagent à célébrer ou à faire célébrer une messe après le décès de chaque associé. Les prêtres membres de l'association peuvent-ils satisfaire à l'obligation contractée par leur messe de binage ? La question de principe fut examinée, à la demande de l'évêque de Trèves, et, le 6 août 1881, il fut répondu : *Licere.* Le 5 mars 1887, *in Vivarien.,* même réponse. Le principal argument que l'on fit valoir, c'est que les membres de l'association s'engagent, non pas en vertu de la *justice,* mais en vertu de la *charité*[1].

Il est donc permis au prêtre qui bine d'appliquer à d'autres personnes sa seconde messe, pourvu qu'il le fasse *gratuitement.* En d'autres termes, le prêtre bineur peut faire une charité avec sa seconde messe.

S'il en est ainsi, nous ne voyons pas pourquoi il ne pourrait pas la dire pour son curé et lui en faire remise. De fait, aucune loi ecclésiastique n'interdit à un vicaire de faire cette gracieuseté à son curé. Donc, de la part du vicaire, rien ne s'oppose à ce qu'il abandonne gratuitement sa seconde messe de binage en faveur de son curé et acquitte pour lui la messe *pro populo,* sans aucune rétribution.

Le curé, de son côté, peut-il accepter cette gracieuseté ? Rien ne s'y oppose, nous semble-t-il. De fait, la défense de recevoir un double honoraire ne s'applique pas ici. Le curé, il est vrai, a reçu un honoraire pour la messe qu'il a dite à la place de la messe *pro populo.* De plus, il bénéficie encore de l'honoraire de la messe *pro populo,* qu'il aurait dû verser sans la générosité de son vicaire. Malgré cela, nous maintenons notre manière de voir, parce que les défenses visent les *bineurs* et que le curé n'est pas *bineur,* puisqu'il n'a dit qu'une messe. Comme les prohibitions doivent être de stricte interprétation, et non étendues *de casu ad casum,* le curé ne nous semble avoir commis aucune faute en acceptant la célébration *gratuite* de son vicaire pour la messe *pro populo.*

On peut encore faire une troisième hypothèse : celle où le vicaire aurait appliqué la messe *pro populo* sans toucher aucun honoraire et sans songer à rien, se contentant du marché fait dans le principe, en vertu duquel il devait abandonner tout son casuel à son curé. Il y a là un marché à *forfait,* qui porte sur l'*ensemble* du casuel et non sur des actes déterminés, et dont le prix varie avec les années. Dans cette hypothèse, le vicaire n'est pas tenu à dire *tant* de messes pour s'acquitter envers son curé, mais à lui abandonner *tout* le casuel auquel il peut *légitimement* prétendre. Voilà l'étendue du contrat : d'un côté un casuel *légitime,* parce que pour un contrat licite on ne peut engager que ce qui appartient à titre de justice ; de l'autre, *tout l'ensemble* du casuel.

Or, dans cet ensemble du casuel légitime, il ne faut pas comprendre les messes de binage, puisque la loi ecclésiastique défend de percevoir un honoraire pour elles. Cet honoraire se trouve donc dans la circonstance, à raison même de la défense, être une chose illégitime, qui ne peut pas être comprise dans le contrat sans engager gravement la conscience des contractants. Comme personne ne doit être présumé mauvais sans preuve, *nemo præsumitur malus,* on doit supposer, à moins de preuve contraire, que les contractants ont voulu choisir entre les deux modes celui qui était licite en conscience. Donc encore dans ce cas, il n'y aurait pas violation de la loi qui proscrit un honoraire pour la seconde messe.

Conclusion. — 1° Le curé, à notre avis, n'a violé aucune loi ecclésiastique entraînant avec elle l'obligation de restituer : par conséquent il n'est pas tenu à restitution, et son héritage se trouve libre à ce sujet. Comme il est dans un

[1] Duballet, *Traité des paroisses et des curés,* t. II, p. 285, n. 763.

monde où les jugements humains ne peuvent être signifiés, nous n'avons pas à juger sa conduite au point de vue de la théologie morale. D'ailleurs la bonne foi peut être facilement invoquée, les questions de droit canonique étant bien ignorées en France il y a quelque temps.

2° Le vicaire, dans la première hypothèse, aurait violé la loi défendant un honoraire pour la seconde messe de binage, parce qu'il aurait eu l'intention *formelle* de la faire servir à acquitter une *dette de justice* en soldant sa pension.

Acceptons cette hypothèse, qui nous semble moralement impossible toutefois : quelles en seraient les conséquences ?

Il y a certainement faute à recevoir un honoraire pour une messe de binage, puisque l'on viole une loi de l'Eglise. On pèche tout d'abord contre la vertu d'obéissance. A un autre point de vue, il pourrait y avoir péché contre la justice, les honoraires des fonctions ecclésiastiques n'étant licites qu'autant qu'ils sont approuvés par l'évêque ou le pape ; or, dans le cas, on s'approprie un honoraire *contre* l'intention de l'Eglise. Quelques auteurs iraient même jusqu'à y voir une faute de simonie de droit ecclésiastique.

« Quoi qu'il en soit, dit Duballet, sa gravité est hors de doute, même, croyons-nous, pour un seul honoraire indûment perçu *avec connaissance de cause*. Comme cet honoraire n'appartient pas au prêtre, il y a obligation de restituer, pour celui qui l'a reçu, qu'il ait agi de bonne ou de mauvaise foi. La manière et la quotité de la restitution sont d'ordinaire fixées par le Saint-Siège, auquel ces sortes de cas sont déférés. Généralement il y a condonation pour le passé, sauf une légère pénitence, quand il y a eu bonne foi [1]. »

Si le vicaire en question se trouve dans cette hypothèse, il devra adresser une supplique au Saint-Siège par l'intermédiaire de son évêque, en alléguant sa bonne foi et en demandant une condonation complète, basée sur ce fait qu'il n'a agi de la sorte que sur les ordres de son curé.

Mais nous pensons qu'il faut plutôt ici se mettre dans la troisième hypothèse, celle où le vicaire n'a pensé à rien autre chose qu'à exécuter les ordres du curé, sans se demander s'il acquittait ainsi le prix de sa pension. Et comme dans ce cas il n'était pas présumé vouloir faire inutilement un péché mortel qui entraînait l'obligation de restituer, on peut en conclure qu'il n'est tenu à rien.

Même dans le doute, la restitution ne serait pas obligatoire, puisque l'on ne doit imposer une obligation de justice que si elle est certaine.

Voilà notre avis longuement motivé, afin de permettre au prêtre visé de se faire une opinion lui-même. Inutile de dire que nous ne l'imposons pas, et que l'intéressé peut consulter d'autres canonistes.

---

[1] Duballet, *Traité des paroisses*, t. II, n. 757.

Q. — Une famille désire savoir si l'on peut *sans aucune faute* prendre part à des séances de table parlante. Ces personnes se réunissent autour d'une table, y appuient les mains en se touchant par le petit doigt. Elles invoquent un esprit de leurs parents pour s'entretenir avec lui. Certaines personnes ont un réel succès dans ces séances. Je dois dire que le but de cette famille est toujours noble.

1° Peuvent-elles continuer ces séances, qui sont pour elles purement récréatives ?

2° Comment se comporter vis-à-vis d'une chrétienne pratiquante qui ne veut pas renoncer à ces pratiques et s'y adonne plusieurs fois par jour ?

R. — En 1900, n^os^ 15, 22 et 35, l'*Ami* a traité longuement la question du spiritisme. De cette étude il résulte que quand il s'agit de tables simplement tournantes, la chose n'est pas encore élucidée, et l'on peut regarder, ainsi que le dit le P. Noldin, comme bien probable que ce simple mouvement de rotation peut être produit par des forces naturelles magnétiques ou électriques. Il pourrait encore en être de même si la table ne faisait que frapper le nombre de coups qu'on voudrait lui faire frapper. — Mais il ne peut jamais être permis d'évoquer sérieusement des esprits d'un autre monde, car s'il était répondu à cette évocation, ce ne pourrait être que l'œuvre du démon ; aussi, quand la table fait connaître des choses qu'aucun de ceux qui la font tourner ne peut savoir, il y a là évidemment une influence démoniaque.

Hinc 1° il ne peut être permis, pour quelque cause que ce soit, de concourir, comme coopérateur, à ces séances de vrai spiritisme, qui sont criminelles par le fait même que le démon, ennemi de Dieu et des hommes, est appelé directement ou indirectement à y jouer le grand rôle.

2° Il ne peut pas être permis, sans raison grave, d'assister, du moins souvent, à de telles séances, parce qu'une telle assistance ne peut être regardée que comme une approbation et un encouragement, et par là-même devient un scandale. Nous ne voyons pas comment une telle assistance pourrait *de soi* être exempte de péché mortel. Nous disons : *de soi*, parce qu'elle pourrait l'être de fait par une sorte d'ignorance invincible. Nous avons dit aussi : *du moins souvent*, parce que, comme le dit le P. Noldin : « Si quis tamen ex mera curiositate semel aut iterum ejusmodi experimentis intersit, excluso gravi scandalo, non peccat graviter. » Nous avons dit enfin : *sans raison grave*, parce que si quelqu'un y assistait, par exemple, pour se rendre bien compte comment les choses se passent, si ce n'est pas supercherie ou affaire d'habile prestidigitation, et découvrir comment le démon s'y introduit, et ensuite les juger, les critiquer et en détourner les autres, il pourrait fort bien n'y avoir pas même péché véniel pour lui, surtout s'il y assistait ainsi avec permission de l'évêque.

3° Il ne peut pas non plus être généralement permis de prendre part active à des séances de simple rotation de table, parce qu'il est au moins

à craindre, tant que plus ample lumière ne sera pas faite, qu'il n'y ait là intervention diabolique. Cependant nous n'oserions pas dire qu'il y ait là péché mortel, surtout s'il y avait protestation au moins intérieure contre toute ingérence diabolique; et même, en ce cas un motif raisonnable, sans qu'il ait besoin d'être très grave, pourrait suffire à exempter de péché véniel, en supposant qu'il n'y ait pas scandale.

4o Celui qui se contenterait d'y assister par amusement et pure curiosité, si cela surtout se répétait plusieurs fois, devrait être blâmé, d'autant plus que par là il semblerait approuver. Il n'en serait pas de même s'il n'y assistait que moralement forcé, par exemple, s'il se trouvait pour des motifs raisonnables dans une société qu'il ne pourrait quitter sans être trop remarqué, où l'on voudrait se livrer à ce genre d'amusement ; mais alors il conviendrait au moins qu'il montrât qu'il n'aime pas ces sortes de jeux, parce qu'on ne sait pas trop ce qui est au fond de tout cela.

Conclusion. Dans le cas présent il s'agit d'évocation sérieuse d'esprits venant d'un autre monde, et d'effets préternaturels, diaboliques par conséquent. Aucun confesseur ne peut tolérer la chose; et le confesseur de la personne pratiquante qui s'y adonne plusieurs fois par jour et ne veut pas y renoncer devrait lui refuser l'absolution, pour lui donner à réfléchir, dans le cas où il y aurait chez elle une certaine bonne foi, parce qu'il s'agit du bien public et qu'il y a ici nécessairement scandale. Le confesseur qui serait assez faible ou assez imprudent pour donner l'absolution, sans qu'il y ait promesse sérieuse de renoncer à ces pratiques, passerait bientôt pour les approuver lui-même.

Q. — 1° Une religieuse peut-elle, sans manquer au vœu de pauvreté et à la justice vis-à-vis de la communauté, *engager* ses parents à donner à ses frères et sœurs la part d'héritage qui lui reviendrait encore après leur mort ?

2° Peut-elle engager son frère ou un autre tiers, qui voulait lui laisser quelque chose, à le donner à des neveux ?

3° Peut-elle, après la mort des uns et des autres, renoncer au profit d'un tiers à divers legs ?

R. — La question se trouve résolue dans les art. 124 et 125 des *Normæ :*

124. De bonis quæ sororibus post emissa vota quocumque legitimo titulo obvenerint, ipsæ debent vel possunt respective disponere juxta normas hactenus statutas circa bona quæ ante primam professionem possidebant.

125. De dote Instituto allata sorores nullo modo disponere possunt.

Quant aux biens possédés par les religieuses au moment de leur profession, les articles précédents établissent les règles suivantes :

Les religieuses doivent garder la nue propriété de leurs biens, mais il leur est défendu d'en garder l'administration, l'usufruit et l'usage. Par conséquent elles doivent, avant de faire la profession, céder l'administration, l'usufruit et l'usage à qui elles croient, — même à leur Institut, si cela leur plaît.

On les engage cependant à faire *avant* les vœux temporaires un testament où elles disposeront librement de leurs biens présents et futurs : « 120. Convenit tamen ut omnes et singulæ, antequam vota temporanea primo emittant, de suis bonis præsentibus et futuris per testamentum *omnino libere* disponant. »

Donc, sauf pour leur dot, les religieuses ont toute liberté, en suivant la méthode tracée par les *Normæ,* de disposer en faveur de qui elles veulent de leurs biens présents et à venir.

Conclusion. 1o Une religieuse peut, sans manquer au vœu de pauvreté et à la justice envers la communauté, engager ses parents à donner à ses frères et sœurs la part d'héritage qui lui reviendrait après leur mort. De fait, cette part d'héritage n'est pas pour elle un droit *acquis,* mais seulement une *espérance,* à laquelle elle peut renoncer, même sans permission de ses supérieurs.

2o Même réponse pour une donation que voulait faire le frère en faveur de la religieuse, parce qu'il n'y a pas un droit strict, mais seulement une promesse.

3o La renonciation à un legs qui est acquis par la mort du légataire n'est pas non plus contraire au vœu simple de pauvreté, mais elle doit être faite avec les permissions voulues.

Q. — Je ne me fais pas une idée bien nette de ce qu'est le *caractère sacramentel.* C'est quelque chose de réel, je le comprends ; il est distinct de la grâce, il me semble que je le comprends aussi.

Mais 1° est-il distinct des pouvoirs conférés par le sacrement et de l'état dans lequel il nous constitue ? 2° A-t-il d'autres propriétés que de distinguer les personnes entre elles, v. g. un baptisé d'avec un prêtre ? 3° Dans la collation d'un sacrement qui ne peut être réitéré et qui est reçu *valide et fructuose,* y a-t-il une priorité logique entre *le caractère, la grâce,* et *les pouvoirs conférés ?*

R. — Pour nous rendre compte de la nature du caractère sacramentel, il nous faut avant tout en demander la vraie notion aux définitions de l'Eglise.

Le Concile de Trente en a ainsi défini l'existence, le sujet, la nature et les qualités :

« Si quis dixerit, in tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt : anathema sit. » (Sess. VII, *de Sacr.*, can. 9).

Les termes de cette définition sont les mêmes que ceux du décret d'Eugène IV *pro Armenis* au Concile de Florence :

« Inter hæc sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo, quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum,

imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. »

Le caractère est un *signe*, une marque, une qualité.

Ce signe est *spirituel*, comme l'âme dans laquelle il est reçu, comme les effets en vue desquels il est donné.

Il est *imprimé dans l'âme*. Ce n'est pas, comme l'a pensé Durand, une simple relation extrinsèque, une députation purement extérieure du sujet pour recevoir ou produire les effets dont il donne le pouvoir : dans le baptême le pouvoir de recevoir les autres sacrements, dans l'ordre celui de consacrer. C'est une réelle qualité imprimée à l'âme et la rendant apte à recevoir passivement ou à exercer activement ce qui se rapporte au culte divin.

Ce signe *distingue* ceux qui l'ont reçu de ceux qui ne l'ont pas reçu.

Il est *indélébile :* une fois reçu, il ne peut être détruit, ni par le péché, ni par une renonciation du sujet qui le possède, ni par la perte de la foi elle-même. L'âme qui en est marquée en conservera éternellement l'empreinte.

De ces notions découlent les réponses à donner :

Ad I. Le caractère confère des pouvoirs ; il les confère par lui-même, sans qu'il soit besoin d'une délégation qui lui soit surajoutée. Il n'y a donc pas à distinguer dans le caractère deux choses réellement distinctes : le signe imprimé dans l'âme et les pouvoirs qu'il confère ; c'est une seule et même chose réellement indivisible.

Mais cette chose unique dans sa réalité peut être considérée sous deux aspects différents, savoir : 1° en tant qu'elle affecte l'âme dans laquelle est imprimé le signe du caractère, et sous cet aspect, c'est une qualité existant en elle d'une manière immanente ; 2° en tant qu'elle est ordonnée à la réception ou à la production de certains effets de la grâce, et sous ce rapport elle est une aptitude, un pouvoir, une faculté de recevoir ou de produire ces effets. On peut donc distinguer, d'une distinction de raison, la qualité et le pouvoir.

Ad II. Le caractère ne distingue pas un baptisé d'un prêtre, puisqu'un prêtre est nécessairement un baptisé. Mais il distingue le baptisé de celui qui ne l'est pas, le prêtre de celui qui n'a pas reçu l'ordination sacerdotale.

Mais le caractère n'est pas seulement *distinctif*, puisqu'il confère une aptitude opérative ou réceptive. Il est vrai que c'est par cette aptitude conférée qu'il est distinctif et qu'ainsi les deux choses n'en forment qu'une, comme il a été dit plus haut.

Ad III. Il n'y a aucune priorité logique entre le caractère et la grâce sanctifiante, l'une des deux choses n'étant pas la raison de l'autre : on peut recevoir le caractère sans la grâce, ce qui arrive quand le baptême est valide, mais reçu avec des dispositions qui font obstacle à la réception de la grâce ; on peut aussi recevoir la grâce sans le caractère, si l'on est justifié par un acte de charité avant d'être baptisé.

Q. — Un mariage doit avoir lieu prochainement dans ma paroisse. On voudrait que l'allocution d'usage soit faite par un frère du jeune homme, simple novice dans un ordre religieux et non engagé dans les ordres sacrés. Puis-je donner l'autorisation qu'on me demande à ce sujet ?

R. — Les simples novices qui ne sont pas dans les ordres sacrés sont mis par l'Eglise sur le rang de clercs non engagés dans les ordres. Or l'exercice de la prédication leur est interdit comme aux laïques :

Prædicare non possunt laici, cujuscumque sint ordinis et professionis, textu expresso in cap. *Sicut*, 14, de Hæreticis, ibi : « Cum igitur nonnulli laici prædicare præsumant, et verendum nimis existat, ne vitia sub specie virtutum subintrent, Nos attendentes quod doctorum ordo est in Ecclesia Dei quasi præcipuus, mandamus quatenus cum alios Dominus apostolos dederit, alios prophetas, alios vero doctores, interdictum laicis universis cujuscumque ordinis censeatur usurpare officium prædicandi [1]. »

Si le novice était dans les ordres sacrés, mais sans être prêtre, il faudrait une permission épiscopale.

L'allocution aux époux avant le mariage est-elle une prédication proprement dite qui rentre dans la catégorie défendue ? — Si l'on se contentait de lire les avis placés dans le *Pastoral* pour le mariage, ce serait une simple lecture, qui peut être permise à un novice, comme à un clerc non engagé dans les ordres. Mais il est peu probable qu'on se contente de cela ; car si l'on demande à faire une allocution, c'est pour y mettre du sien. Toutefois, comme cela a lieu sous la forme écrite, ordinairement du moins, on se rapproche de la lecture. Aussi nous conseillerions, pour le cas où la famille y tiendrait beaucoup, de faire rédiger l'allocution par le novice, de la soumettre à l'approbation épiscopale en demandant à l'évêque la permission pour le novice de la lire au moment du mariage.

Q. — N'est-il pas contraire au droit canon que trois religieuses de la même famille (une tante et deux nièces) fassent partie du Chapitre général, et prennent part à l'élection de la Supérieure générale d'une congrégation à vœux simples ?

R. — A moins d'une clause insérée dans les Constitutions, cela n'est pas défendu, car le droit commun ne renferme aucune défense de ce genre ni pour les instituts à vœux simples, ni pour les monastères à vœux solennels.

D'après le droit commun, une *troisième sœur germaine* ne vote pas du vivant de ses deux sœurs aînées : « Neque *tertia soror*, viventibus duabus

[1] Ferraris, V° *Prædicare*, art. 17.

aliis sororibus, quia absque dispensatione, ipsis adhuc viventibus, caret voce activa et passiva ; ex S. Cong. 26 aug. 1616[1]. » Cette défense est faite pour les religieuses à vœux solennels ; Meynard conseille de l'insérer dans les constitutions des religieuses à vœux simples[2] ; toutefois, elle n'obligerait qu'autant qu'elle y aurait pris place.

En tout cas, elle ne serait pas applicable dans la circonstance. De fait, toute restriction à un droit commun est de stricte interprétation. Or, la loi parle de *trois sœurs*. Une tante n'est pas une sœur.

Q. — Y a-t-il une réponse de Rome disant que quand on découvre un nouvel empêchement dirimant, après avoir obtenu dispense pour un, on n'est plus obligé de demander de dispense et qu'on ne doit pas faire renouveler le consentement à ceux ainsi mariés ?

R. — Il n'y a aucune décision sur la question que vous posez, et celui qui découvre un empêchement dirimant après avoir déjà obtenu dispense pour un autre, est obligé de demander une seconde dispense sous peine de faire un mariage nul. Pour le cas où l'empêchement est connu après la célébration du mariage, il faut procéder comme pour la régularisation des mariages nuls.

C'est l'enseignement des *Conférences romaines* en 1904. Titius veut épouser Berthe ; mais comme il a eu des rapports charnels avec Caia, cousine de Berthe au second degré, il demande une dispense d'affinité. Quand la dispense a été fulminée, il commet une autre faute avec la sœur de Caia : on demande s'il a besoin d'une nouvelle dispense. La réponse est affirmative :

Titius nova indiget dispensatione, ob copulam habitam cum Caiæ sorore. Eodem enim vinculo affinitatis Titius ligatur ad sororem Caiæ, quo ad ipsam Caiam, quacum etiam incurrit impedimentum. Nisi nova dispensatio hoc novum impedimentum tollat, Titius nonnisi invalide cum Bertha matrimonium inire potest[3].

Q. — Un aumônier refuse habituellement d'entendre en confession les religieuses qui voudraient recourir à son ministère en dehors des jours fixés par la règle.

Que pense l'*Ami* d'une telle manière de faire ? La supérieure de l'établissement peut-elle tolérer cet état de choses ?

R. — Le confesseur des communautés religieuses étant substitué au curé sur ce point délicat, sans que les personnes intéressées puissent s'adresser dans la maison à un autre prêtre, contracte par là-même les obligations du curé relativement à la confession de ses paroissiens. Or, un curé doit entendre ses paroissiens chaque fois qu'ils le demandent *rationabiliter*.

Le confesseur des religieuses ne peut donc pas se cantonner *a priori* dans les jours fixés par la règle pour la confession des religieuses ; mais il doit, s'il le peut facilement, répondre à leur appel chaque fois qu'elles le demandent, parce qu'elles sont censées le réclamer *rationabiliter*. Toutefois, si l'expérience lui apprend que pour telle religieuse la demande n'est pas motivée, il doit l'avertir de ne plus la recommencer, parce qu'il ne viendra plus à son appel.

La supérieure doit en conscience pourvoir sur ce point au bien spirituel de ses religieuses.

Q. — Dans différents postes du Tonkin, il n'y a pas de missionnaires. Il arrive alors parfois que des Européens, désirant se marier, se contentent de se présenter, suivant la loi civile établie ici, devant le résident de la province, remplissant l'office du maire, accompagnés de deux témoins, et se croient ensuite bien mariés, attendu que le Concile de Trente n'est pas promulgué dans différents endroits.

La décision de Rome qui considère le mariage civil en France comme n'ayant aucun effet pour le lien conjugal religieux, est-elle applicable au Tonkin ?

R. — Pas l'ombre d'un doute. Le mariage purement civil est valide dans tous les pays où le décret *Tametsi* du Concile de Trente n'a pas été publié, où par conséquent la présence du prêtre n'est point nécessaire *ad validitatem*. Toute la question revient à savoir si vos gens sont ou ne sont pas soumis au régime Tridentin. Vous dites que non, et nous vous en croyons facilement, nous trouvant dans l'impossibilité d'y aller voir ou de nous renseigner mieux que vous pouvez l'être vous-même.

Q. — Est-il vrai que pour gagner les indulgences du scapulaire de la Passion, il faut le porter *non entre les deux autres brun et bleu, mais par dessus ?*

R. — Il n'y a aucune décision relative à la manière de placer le scapulaire de la Passion des Lazaristes, quand on le porte réuni à plusieurs autres. Cependant, les cordons de ce scapulaire devant être de *laine rouge*, il faut les conserver pour l'ensemble[1].

Q. — Que répondre à un ménétrier qui vous dit : 1° que ses roulements de tambour ne sont pas mauvais en eux-mêmes ; 2° qu'il ne cherche pas le moins du monde le péché du prochain ; 3° que pour ces roulements il reçoit la forte somme, une vingtaine de francs par jour ? Est-on en présence d'un cas légitime de volonté indirecte ?

R. — Pour ne pas nous répéter, nous renverrons d'abord nos lecteurs à la page 888 de 1904, où relativement à ceux qui tiennent des bals publics chez eux nous avons posé des principes et tiré certaines conclusions qui peuvent aussi s'appliquer à ceux qui jouent d'instruments quelconques pour diriger les danses.

Examinons maintenant de plus près le cas qui nous est soumis. Ce ménétrier ne nous semble point diriger lui-même les danses, mais seulement accompagner de ses roulements de tambour ceux qui les dirigent, et il déclare le faire seulement

[1] Ferraris, V° *Abbatissa*, n. 14.
[2] *Réponses canoniques*, t. I, n. 46.
[3] Mgr Cadène, *Casus conscientiæ*, 1904, p. 583.

[1] Tachy, *Les Confréries*, 2e édition, n. 175. — Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 549.

pour gagner une assez forte somme d'argent, et ne vouloir aucunement le péché du prochain. Donc 1° sa coopération n'est point *directe,* puisqu'il ne veut point le mal; 2° elle n'est point *formelle,* puisqu'elle n'exerce aucune influence sur la volonté mauvaise de qui que ce soit; 3° elle n'est pas *immédiate,* puisqu'elle n'est liée intimement à aucun acte de péché; 4° elle n'est pas *prochaine,* puisqu'elle peut très bien exister sans le péché des autres, qu'elle ne veut point. Elle est donc simplement, en supposant même qu'il y ait péché chez certains danseurs, ce que nous n'avons pas à rechercher ici, *indirecte, matérielle* et *éloignée.*

Or, pour qu'une telle coopération puisse être permise, il suffit : 1° que l'*intention* du coopérateur soit *droite;* 2° que l'*action* qu'il fait soit en elle-même bonne ou *indifférente;* jusque-là tout cela se vérifie ici; 3° que la *cause* qui le fait agir soit *proportionnée* à la gravité du péché auquel il coopère ou peut coopérer; or, cette proportion existe encore : car il veut gagner de l'argent pour vivre honorablement, et sans ses roulements de tambour les danses auraient lieu quand même, ou bien il s'en trouverait facilement un autre pour le remplacer. Nous nous trouvons donc en présence d'un cas légitime de volonté indirecte, pour nous servir des expressions mêmes de notre correspondant.

S'il s'agissait d'un joueur qui fît danser lui-même ou fût à la tête des musiciens qui dirigent les danses, disons qu'ordinairement il ne pèche pas, du moins gravement, quand il s'agit d'une noce, d'une foire, d'une assemblée, etc., où bien d'autres le feraient à sa place, pourvu toutefois qu'il n'excite à rien d'inconvenant ou d'indécent. Cependant ces sortes de professions ne sont pas à encourager; il faut plutôt en détourner autant que possible, parce que ce sont des professions toujours dangereuses et exposées au péché.

Mais le ménétrier serait très blâmable et coupable de scandale, s'il faisait danser dans un pays où sans lui il n'y aurait pas de danses, à cause des suites funestes moralement inévitables auxquelles ces danses donnent ou donneront lieu dès maintenant ou un peu plus tard, et un bien public est toujours à préférer à un bien particulier.

Est bien coupable encore tout ménétrier qui préside à des danses obscènes et vraiment indécentes par elles-mêmes, qui doivent absolument être prohibées partout.

Il faudrait aussi se montrer sévère pour un ménétrier qui tous les dimanches, dans les villes ou dans les campagnes, se mettrait en avant et exciterait vivement et autant qu'il le pourrait la jeunesse à danser, car ce serait l'excitation à la licence et au péché, et il y aurait coopération bien plus proche, souvent même formelle, et il serait à peu près impossible de l'excuser de péché grave. (*Ita fere* Gabriel de Varceno).

CONGRÉGATIONS ROMAINES

VIVARIEN. [1]

12 mai 1905.

I. *On peut célébrer dès cette année la fête du B. J.-B. Vianney, accordée aux diocèses de France par le décret du 12 avril 1905.* — II. *Cette fête doit être fixée, non au 4 août, fête double majeure de saint Dominique, mais au premier jour libre, en suivant les règles tracées par le décret n. 3811, ad II.*

Revmus Dnus Episcopus Vivariensis a Sacrorum Rituum Congregatione humiliter postulavit :

I. An festum Beati Joannis Baptistæ Vianney possit celebrari, etiam hoc anno juxta indultum seu decretum *Diœcesium Galliæ* 12 aprilis 1905?

II. An festum B. J.-B. Vianney, sub ritu duplici minori, celebrandum sit die quarta augusti, quæ est dies obitus Beati, et proinde festum S. Dominici, sub ritu duplici majori, transferendum sit juxta rubricas, quia hæc dies non est dies obitus S. Dominici?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, audito etiam voto Commissionis liturgicæ, respondendum censuit :

Ad I. *Affirmative, si commode fieri potest.*

Ad II. *Negative,* juxta decretum generale n. 3811, *Super duobus festis seu officiis eadem die occurrentibus,* d. d. 21 novembris 1893, ad II, et festum B. Joannis Baptistæ Vianney in casu esse transferendum in diem primam sequentem liberam juxta rubricas.

Atque ita rescripsit. Die 12 maii 1905.

A. Card. TRIPEPI, *Pro-Præfectus.*

D. PANICI, Archiep. Laodicen., *Secretarius.*

LITURGIE

Q. — 1° Je viens de lire dans l'*Ami,* p. 268, vos très justes remarques sur le décret du 14 décembre 1904 statuant sur la qualité de la cire à employer dans les cérémonies religieuses.

Mais dans les cas où il n'y a avec *certitude absolue* que des cierges en stéarine, peut-on garder le silence et exercer sa fonction de célébrant? Y aurait-il quelque faute à agir ainsi, et laquelle, pour un vicaire, un prêtre étranger?

2° Dans le même n°, vous parlez de la garniture des aubes qui montent jusqu'au cordon avec la tolérance de Rome. Mais faut-il que cette garniture soit en fil, ou peut-elle être de coton?

R. — Ad I. Tout d'abord, le curé qui pourrait se procurer des cierges liturgiques serait personnellement en faute (et faute mortelle, disent communément les auteurs [2]), s'il se contentait pour la messe de fournir des bougies où il saurait que la cire fait totalement défaut. Là-dessus, pas de controverse. (Rubr. du Missel, *De defectibus,* tit. X, n. 1; Cérém. des évêques, liv. I, chap. XII, n. 16; S. R. C., 10 déc. 1857, n. 3063; 27 juin 1868, n. 3173; 4 sept. 1875, n. 3376, ad 3; et 14 déc. 1904).

[1] Viviers.

[2] S. Liguori, liv. VI, n. 294, *dub. 1;* Lehmkuhl, tom. II, n. 233.

Mais le curé étant ainsi en faute, son vicaire ou un prêtre étranger, sachant pertinemment ce qu'il en est, peuvent-ils célébrer de la sorte en conscience et sans scrupule ? — Oui, s'ils sont moralement sûrs que leur réclamation sera sans succès; autrement, non. — C'est le sentiment d'auteurs graves, comme Suarez, Gobat et autres, qui déclarent « non esse illicitum celebrare cum candelis ex oleo vel sebo, etiam ex sola devotione, si aliæ haberi non possint. » Et vu la plus grande latitude que l'Eglise laisse aujourd'hui à propos de la matière des cierges, il semble que l'opinion plus sévère de saint Liguori n'a plus la même valeur pour ces prêtres, soit vicaire, soit étranger, qui sont impuissants à obtenir mieux, et qu'on peut suivre celle de Suarez. (Cf. S. Lig., *loc. cit.*, et Gousset, tome II, n. 322). En tout cas, nous croirions excessif de les taxer de faute mortelle.

Ad II. Les tolérances étant de stricte interprétation, comme tout ce qui est contre le droit commun, notre avis est que, jusqu'à preuve du contraire, la Congrégation suppose ces longues garnitures de même nature que l'aube [1]. Donc, pas de coton.

Q. — 1° Peut-on continuer, en raison d'une coutume générale dans un diocèse, de baptiser les enfants en versant l'eau baptismale sur le *front* seulement et non sur la tête, comme l'exigent tous les liturgistes et le Rituel romain (tit. II, cap. I, n. 10, et cap. II, n. 19)?

Dans le cas où il faudrait rigoureusement se conformer aux prescriptions du Rituel, quelle serait la meilleure méthode à suivre en pratique pour empêcher l'eau de se répandre dans les yeux et sur le visage de l'enfant ?

2° Quand faut-il considérer la bénédiction donnée avec l'ostensoir immédiatement après le chant des vêpres comme faisant partie de cet office et, comme conséquence, sur quel ton faut-il chanter l'oraison du Très Saint Sacrement ?

3° Pourquoi le diacre et le sous-diacre, après le dernier évangile, ne font-ils qu'une simple *inclination* à la croix avant de descendre au bas des degrés ?

4° Le diacre doit-il faire une révérence (et si oui, laquelle) avant de descendre au bas des degrés de l'autel, après la bénédiction du Saint-Sacrement?

5° Pourquoi le célébrant doit-il être encensé à l'autel et non à son siège, lorsque l'évêque assiste aux vêpres ?

6° Comment doit se placer le célébrant au commencement de la messe et à l'offertoire pour recevoir l'encensement devant l'évêque paré, dont le siège se trouve du côté de l'évangile ?

7° De quel côté le diacre doit-il se tourner pour recevoir l'encensement après l'offertoire, dans les circonstances déterminées au n° 6 ci-dessus ?

Même question pour le sous-diacre.

R. — Ad I. Régulièrement, on doit verser l'eau sur la tête, et non pas seulement sur le front de l'enfant. S'il y a coutume contraire dans le diocèse, c'est à l'évêque qu'il appartient de rappeler ses curés à l'observance des règles du droit, et d'exiger pour la prêtrise qu'on reçoive les leçons pratiques nécessaires touchant l'administration de ce sacrement.

Mais quand les cheveux sont très épais et qu'il y aurait à craindre que l'eau ne touchât pas la tête de l'enfant, pour ne pas mettre en doute la validité du sacrement, on peut et l'on doit dans ce cas verser l'eau sur le front; et pour empêcher l'eau de se répandre dans les yeux du baptisé, il suffit que l'enfant tenu horizontalement par la sage-femme soit couché un peu sur le côté, de manière que l'eau s'écoule naturellement d'une tempe à l'autre.

Ad II. La bénédiction du Saint-Sacrement est censée ne faire qu'un avec les vêpres, quand celui qui doit la donner n'a point à se rendre pour cela à la sacristie, mais va directement du chœur à l'autel, ou bien reste à l'autel où il se trouvait auparavant.

Dans ce cas, la couleur des ornements est celle des vêpres ; mais pour le reste, rien n'est modifié, et l'on chante l'oraison du Saint-Sacrement comme on le ferait si la bénédiction était séparée des vêpres, c'est-à-dire sur le ton férial, tel qu'il est marqué au Cérémonial des évêques, liv. I, chap. 27, n. 3. (S. R. C., 18 juillet 1885, n. 3638, ad 4).

Ad III. Cette inclination ne provenant que de la coutume (car elle n'est ni proscrite ni défendue par la Rubrique : S. R. C., 18 juin 1885, n. 3637, ad VIII), il ne reste qu'à l'accepter telle que l'usage l'a établie, sans demander pourquoi on ne suit pas la règle générale.

Ad IV. Même réponse que ad III.

Ad V. Celui qui officie à vêpres en présence de l'évêque est encensé à l'autel et non à sa stalle, pour que l'évêque ne paraisse pas être simplement le second au chœur, comme cela serait si l'on encensait le célébrant lui même au chœur.

Ad VI et VII. La présence de l'évêque paré à son trône ne change rien à la place que doit occuper le célébrant, le diacre et le sous-diacre de la messe pour recevoir l'encens. Les auteurs ne font aucune remarque à ce sujet, et tout se passe ainsi comme à l'ordinaire, sauf qu'alors le célébrant est encensé de deux coups seulement. (Cérém. des évêques, liv. I, chap. 23, n. 32).

Q. — 1° Une chapelle de Grand Séminaire a été bénite solennellement et dédiée au Sacré-Cœur.

Jusqu'à présent, le personnel ecclésiastique soumis à la récitation du Bréviaire s'était, malgré le décret de 1899, contenté de célébrer comme double de 1re classe avec octave le *Patron du lieu* et d'en faire mémoire aux suffrages, sans rien du *titulaire*.

Aujourd'hui qu'on est décidé à célébrer comme double de 1re classe primaire avec octave la fête du Sacré-Cœur, et à en faire suffrage, voici deux doutes que je vous prierai d'élucider.

Y a-t-il, à cause de la coutume antérieure, obligation de faire en outre mémoire du Patron de lieu aux suffrages ?

Les membres de la communauté, en vacances pour la fête du Patron de lieu, sont-ils néanmoins tenus, comme *incolæ loci*, de célébrer cette fête sous le rit double de 1re classe avec octave ?

2° Quand une cathédrale a deux titulaires, dont l'un se célèbre avec octave dans l'Eglise universelle et l'autre n'a pas d'octave dans l'Eglise universelle, ce

[1] Van Der Stappen, tome III, quæst. 112, ad III.